CARLOS A. DISANDRO

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

COLECCIÓN

SYMBOLON

1

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

CARLOS A. DISANDRO

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

EDITORIAL MONTONERA
LA PLATA

Solo el título de este breve volumen es una densa y recóndita problemática, que no podría ser expuesta cabalmente en el lapso ceñido de una disertación académica. Otra circunstancia docente ha establecido lo que considero fructífera síntesis expositiva: he explicado en numerosas clases y conferencias, pronunciadas no sólo en La Plata, sino también en Buenos Aires, Córdoba, etc., y ante un público heterogéneo y muchas veces con predominio de jóvenes la compleja temática del sentido histórico griego, hebraico, cristiano, etc., aportando textos concretos, de la antigüedad y la modernidad; estableciendo en el ceñido comentario filológico e histórico-crítico los rumbos que condicionan cada concepto, cada creación, cada hombre. Una comprensible abundancia de notas, fichas, acotaciones y exposiciones ha levantado lentamente un rimero de papeles, en trance de ensombrecer con su opaca pesadumbre el fulgente despliegue de una dramática interioridad: la del hombre en el acto de serlo por la mirada a su contorno enigmático.

Felizmente el fuego, siempre consolador y piadoso, aunque castigue, ha consumido ese rimero, y de sus cenizas surge este ceñido y límpido contexto, interrumpido por breves referencias bibliográficas, que pueden servir de guía y control para los lectores.

Nuevamente son los montoneros, inequívocamente patrio-

tas y no confundidos en la diestra distorsión de la guerra lingüística que padecemos y enfrentamos, los que asumen el cometido de publicar estas páginas, colmadas en su consciente restricción discursiva de un severo recurso especulativo y de un diáfano trámite conceptual. No temo confiarlas, en estos contradictorios momentos en que se confunden los lindes de la nobleza y la amañada confusión; en que los mismos vocablos recubren voluntades amigas y patriotas, o planes sinárquicos y contranacionales; en que las diversas invasiones, apoderadas de los recursos, las instancias y las coyunturas políticas preludian un estado contrahecho, no temo pues confiarles a tales inequívocos montoneros estas conclusiones nítidas de páginas más abundantes y eruditas.

No podremos redescubrir e instaurar lineamientos fundacionales, como los que pueden trasladarnos a otro plano político, por encima de esta crisis obsesionante, si no confrontamos nuestro precario quehacer americano con los estímulos decisivos de una historia universal, que se proyecta en un claroscuro, velado en la complejidad de los fenómenos, pero entreabierto en la noble meditación de las fuentes humanísticas. Y que sean los montoneros los que en la cruel guerra novísima, en el duro silencio de guardar la patria y en el más duro renunciamiento a libros, estudio, recoleta abstracción del bullicio deban retomar esas fuentes humanísticas, es un signo sorprendente de nuestra tierra enigmática.

De todos modos no se podrá decir que hemos preferido las armas a los libros. Se tendrá que admitir que una vez más las armas y las letras se aúnan en la marcha difícil y peligrosa de los montoneros de la patria, de los montoneros fundacionales, los únicos que valen.

CARLOS A. DISANDRO

1

Me propongo exponer en esta disertación las connotaciones que caracterizan la conciencia histórica del hombre contemporáneo. Procederé sin embargo, retrocediendo a una confrontación entre los contextos helénico, hebraico y cristiano, a fin de obtener un punto de partida esclarecedor y recapitulatorio, o un panorama suficientemente nítido que defina la situación de este hombre contemporáneo.

Cuando hablamos de la significación de la historia procuramos en realidad resumir aquellas motivaciones que configuran al hombre moderno, o que lo diferencian del antiguo y del medieval. Pero debemos puntualizar algunas acepciones orientadoras del vocabulario, para evitar equívocos en la formulación del problema. La primera advertencia señala, al menos en occidente, la coexistencia de dos sentidos contrapuestos: a) el que prolonga, con mayor o menor alertamiento y claridad, la noción cristiana de la historia; b) el que resume  los contenidos inherentes a la conciencia histórica contemporánea y que podemos hacer arrancar de modo provisorio de los siglos XVII-XVIII. Esta segunda significación es en parte resultado de una crisis y una caducidad de la primera; en parte prolongación, reanudación o maduración de antiguos estratos subyacentes en el hombre europeo, y en parte mani-

festación de una nueva experiencia, concepción y proyección de la historia. Por este motivo, precisamente, se requiere trazar con cierta nitidez el trasfondo espiritual que condiciona los contenidos mismos del hombre contemporáneo.

En segundo lugar, debemos advertir algunas diferencias de método, o algunas posibilidades implícitas en la noción misma de "historia". Esta palabra griega recubre, como sabemos, significados complejos, desde el mero hecho humano de inquirir o de buscar, de poner en relación o en perspectiva, hasta el absoluto sentido que define un modo de existencia peculiar, incomunicable, total. Hegel dice que la historia, en tanto que perspectiva del conocimiento, puede ser *original, reflexionada, filosófica.* En el primer caso, se ejerce el acto de *historein* en un conjunto de hechos por un autor determinado. Tal el caso de Tucídides o de Tácito. En el segundo caso se trata de inducir conclusiones generales que esclarezcan el rumbo de la totalidad de los hechos (ya sea en sentido absoluto, ya sea en sentido restringido). Tal el caso de Gibbon y su historia del imperio romano.

En fin en la tercera posibilidad, se trata de una filosofía de la historia. "*La idea* —dice Hegel— *se manifiesta en el espacio por la naturaleza, y en el tiempo por la historia*". Por lo mismo, si hay una organicidad en la *physis*, debe haberla también en esa otra manifestación de la idea. De aquí ocurre pues, que sea posible trazar una "historia universal", que siga el curso de aquella manifestación de la idea. No se trata, sin embargo, de un mero ordenamiento cronológico o estructural de los hechos, sino de un intento filosófico de interpretar las profundidades inaccesibles de la existencia humana, expresión contradictoria y contrastante de la existencia de la idea.

La concepción hegeliana se ha difundido vastamente en el pensamiento occidental, ha impregnado sus diversos rumbos,

y ha penetrado incluso en la estructura misma de la teología católica, que parecía inmune a tal influencia. De aquí han surgido dos connotaciones características del pensamiento historicista contemporáneo, que pueden denominarse con dos términos complementarios: estructuralismo y dinamismo (o funcionalismo en la manifestación de la idea).

Sin embargo, nuestro propósito no es descubrir la impronta hegeliana de la actual conciencia de la historicidad, cuanto señalar los caracteres con que ésta adviene en un decurso que liga o contrasta antigüedad y modernidad. Al mismo tiempo nos interesa percibir, en la crisis del pensamiento cristiano, un resultado de la historificación postmedieval, la que, iniciándose en los siglos XV-XVI, termina por constituir la nota sobresaliente del espíritu contemporáneo.

En cuanto al saber histórico mismo, podemos aceptar provisoriamente una triple distinción que confrontada con la de Hegel acentúa en cierto modo la complejidad de este saber, en cuanto se liga indisolublemente al hombre. El despliegue del conocimiento histórico es en realidad una manifestación de la naturaleza del hombre, un resultado de su itinerario interior, un signo de su historicidad devorante. En la natura de lo humano se confrontan *physis* y *ratio*, con alternativas difíciles de develar.

Distinguiríamos pues, entre "historia fenomenológica", "filosofía de la historia" y "teología de la historia". El intento de esta nomenclatura es repartir en estratos cada vez más profundos una ciencia del hombre, desde el mero hecho empírico de su manifestación hasta el dato supremo de su vínculo con un Dios revelante, que encuentra precisamente en el hombre el ámbito de su definitiva revelación. Este paso de la Historia como relación intrínseca de la *physis*, y la historia como extrema posibilidad de una revelación divina condicio-

na inequívocamente el paso de las diversas modalidades del conocimiento histórico, sus límites propios, sus conflictos y sus crisis doctrinales o científicas.

La "historia fenomenológica" prolonga en realidad la antigua búsqueda helénica, el *historein* primordial que es en definitiva una tensión del hombre mismo. La desmesurada ampliación del campo del conocimiento histórico no cambia en absoluto el sentido del saber empírico como una autocontemplación del hombre.

La "filosofía de la historia" es a su vez una indagación de la existencia humana como un dato fundante y abierto, como un ciclo de sucesiva y complementaria revelación del hombre. La filosofía de la historia, creada en los aledaños del pensamiento moderno, pasa a ser recurso de un intento por inteligir la manifestación de la idea, un reclamo constante para probar la autonomía del hombre.

En fin, la "teología de la historia" pretende edificar un saber racional sobre el vínculo divino-humano, sin exigir para tal sistematización el principio iluminante de la experiencia teándrica. La "teología de la historia" intenta pues mostrar desde el hombre el carácter abierto de su existencia, en cuanto el decurso histórico concreto aportaría los signos de aquel vínculo decisivo con la divinidad. Tanto la filosofía de la historia, cuanto la teología de la historia son ciencias que proponen en realidad restablecer lo que originariamente estuvo en un dato mítico de la antigüedad: el esclarecimiento del ser del hombre, contrastado en su figura, en sus obras, en su conciencia y en su destino, respecto de las demás presencias cósmicas.

Ahora bien, así como la historia fenomenológica tiende a presentarse prisionera de su método empírico, la filosofía de la historia suele generar una distorsión del ámbito mismo

del hombre al pretender una inteligibilidad exhaustiva de su destino; en tanto que la teología de la historia por su parte, originada en una pretensión de superar los caracteres de una ciencia deductiva de la revelación, se ve obligada a instaurar una simbología histórico-religiosa, carente por lo común de fundamento y de solidez.

En cualquier caso, sin embargo, estas tres orientaciones del pensamiento moderno obligan a contrastarlo y diferenciarlo de la antigüedad y en consecuencia a definir una curva total que permita comprender los caracteres de un "sentido histórico", tan entrañado en el hombre moderno. El hombre antiguo, indudablemente adscripto a un ritmo cósmico, ofrece una interioridad despojada y libre de esa controversia con el tiempo; el hombre moderno en cambio, constituido en sus rasgos esenciales por una historicidad devorante, finca el carácter pleno del ser humano por una coincidencia con tal historicidad. Lo que el moderno llama pues "sentido histórico" es en muchos aspectos una concepción proyectiva del hombre, una subida a la conciencia del acto mismo que plenifica, en la existencia humana, el ámbito de la existencia *ut sic*.

Pero hay en el hombre moderno un impulso totalizador del conocimiento, que se orienta según postulados implícitos en el punto de partida. La investigación de la historia fenomenológica culmina, por ejemplo, en el esquema universal de un Toynbee, que pretende enmarcar la totalidad de la historia universal en correspondencias exhaustivas, o en una dialéctica generatriz absolutamente racionalizada.

La pretensión hegeliana de construir una filosofía de la historia se trueca en el intento de conducir según pautas previstas el curso de los acontecimientos mundiales, transformando el acto universal de conocer en una facultad operativa y decisionista. Tal es lo que se ve en las múltiples tendencias

del marxismo. Y en fin la posibilidad de transformar la antigua teología de raíz helénica en una ciencia universal que describa y fundamente la "historia de la salvación", culmina en una "teología de la historia" que se propone desentrañar la maduración evangélica, en lo que ella misma llama "los signos de los tiempos".

No es difícil prever una convergencia de estas tres situaciones extremas del saber histórico, o histórico-especulativo, y en definitiva las tres responden a una crisis profunda del racionalismo crítico, originado en el siglo XVIII, racionalismo elevado ahora a una categoría salvífica: la historia "salva" en su decurso, en la medida en que el sentido de la historia, descubierto por el hombre moderno, pasa a conducir la instauración de una nueva edad, universalista y ecuménica. El advenimiento del sentido de la historia resulta pues, la coyuntura en que los antiguos mitos mesiánicos se truecan en un acto exhaustivo de inteligibilidad y en un programa universal de instauración humana.

2

Sin embargo, no sería posible ahondar los fundamentos del tema y sacar conclusiones valederas, si no se retrocede a una confrontación entre las raíces de este sentido moderno, raíces que pueden haber perimido o ser vivaces, pero que de todas maneras nos explican el contexto ulterior, sus modulaciones y sus crisis. Debemos plantearnos la cuestión del sentido histórico en la antigüedad heleno-romana, al nivel del hebraísmo bíblico, y desde el punto de vista cristiano. Seguiremos este esquema.

Es sabido que el mundo griego inicia la especulación sobre la *physis*. La *physis* es el fondo absoluto e inasible, de donde sale y adonde regresa. Toda la filosofía griega es un despliegue de este momento inicial: primero los *physiologoi*, los que profieren el contexto de la *physis;* luego Parménides que formula los constitutivos absolutos del ser, finalmente Platón y Aristóteles que conciben una ciencia de la idea o del ser, fundamento de toda ciencia. Entre la *physis* primordial, el ser parmenídeo, la idea platónica, el ser aristotélico corre una línea helénica, que abarca un lapso aproximado de tres siglos.

Ahora bien, en el marco de tales reflexiones y siguiendo la estructura de ese despliegue, desde la *physis*, siglo VI, al

ser aristotélico, siglo IV, no halla cabida algo que se parezca a la cuestión moderna sobre el sentido de la historia. Pues ésta resulta insumida o en el proceso cíclico de la *physis stoikhética* o elemental, o integra el nivel de la *doxa*, o consiste en un perpetuo esfuerzo por sustraerse o permanecer en el devenir (es decir, en el no ser). Para encontrar un punto de apoyo que permita indagar la concepción griega de la historia es preciso recurrir a la representación mítica, anterior y más compleja que la racionalización de la *physis*.

Conviene pues, advertir en el primer planteo de la cuestión, una doble línea, implícita en la estructura del pensamiento griego: la que prolonga, reelabora y condiciona las antiguas tradiciones míticas; y la que intelige, discrimina y formula el contexto de la *physis*. Conviene agregar asimismo que por la índole de cada modalidad expresiva, la cuestión del sentido de la historia está insumida en cada caso en una trama compleja, que impide representarse la cuestión en forma abstracta, separada del motivo viviente que la condiciona. En este sentido, la noción de "*physis*" o de "ser" impone un esquema cíclico al decurso de la historia, en la medida en que ésta es un caso particular de la articulación elemental del cosmos. En ese concepto cíclico encuadran los sucesos humanos, según un ritmo, donde nacer, desplegarse, culminar y perecer, coincide con la solución *stoikhética:* del agua o del fuego al cosmos articulado, de éste por una katábasis ineluctable al agua o al fuego.

Sin embargo, la presencia del hombre entre las realidades de la *physis*, el carácter inconfundible de sus acciones, la configuración de su destino y el espectáculo de las generaciones trabajadas por conflictos oscuros, impuso a la inteligencia griega una problemática viviente, resuelta en el lenguaje viviente del mito y en su despliegue connatural, es decir, la

poesía griega. En el lenguaje mítico-poético la historia del hombre resultará pues, de una densidad nueva y se destacará con los caracteres de una experiencia de la historia, cuyas raíces se hunden en las tradiciones de la saga indoeuropea, pero cuya perspectiva interiorizadora es obra de los poetas.

Así lo vemos en el caso de Hesíodo, que en la elaboración de las representaciones míticas nos ofrece un ejemplo notable de lo que podríamos llamar "conciencia histórica de los griegos", con anterioridad a la racionalización *physica* de los jonios.

Ahora bien, en el contexto de los poemas hesiódicos *(Teogonía, Los Trabajos y los Días)* encontramos una ambivalencia que conviene subrayar, como testimonio de la complejidad y profundidad del pensamiento mítico.

El poema *Los Trabajos y los Días* es como sabemos, de carácter didáctico-moral; Hesíodo intenta con su desarrollo temático explicarse el sentido del trabajo humano, enmarcado por una reflexión sobre la *Dike* (Justicia). El trabajo —que de alguna manera define el contexto del hombre— es interpretado en su relación con los dioses, el cosmos y los hombres. Pero como el poeta parte de una experiencia concreta —la disputa con su hermano Perses— se ve obligado a explicar la situación presente de la vida humana, connotada por los rasgos de la "edad de hierro", es decir, una edad en que sin lugar a dudas predomina la injusticia. El trabajo precisamente, en el cuadro piadoso de la vida campesina, compromete la conducta de los hombres según la sabiduría ancestral que venera a los dioses y permite la convivencia de éstos y los humanos.

Hesíodo pues despliega en el mito de las edades del mundo una imagen de progresiva degradación o katábasis, desde la edad de oro hasta la edad de hierro, pasando por la

edad de plata, la edad heroica y la edad de bronce. (*Erga*, v. 106-201). Cada lapso manifiesta caracteres de lo humano, sobretodo en su vínculo con los dioses y en su interna armonía o en sus conflictos destructores. El tema de las edades del mundo pertenece al fondo ancestral de la saga indoeuropea y provoca como sabemos una extraordinaria resonancia en toda la antigüedad clásica y por lo mismo en toda la cultura occidental.

Ahora, sin embargo, nos interesa destacar que en la imagen de katábasis histórica, propia de aquella configuración mítica, reencontramos el esquema involutivo de la katábasis *physica* (desde el cosmos configurado a los elementos originantes, según el ritmo de la *physis stoikhética*); y que subyace por tanto el retorno cíclico como contraparte de la anábasis física (de los elementos al cosmos). *Physis* y destino humano se configurarían pues según una pauta única, implícita en todas las formulaciones del espíritu griego. Esa pauta —que podemos denominar esquema cíclico, tanto para el mito de las edades, cuanto para la especulación sobre la *physis*— distingue pues la noción griega de la historia, y la separa de otras configuraciones espirituales, incluso de lo que llamamos "sentido de la historia" en la modernidad.

Hesíodo, sin embargo, nos abre otra perspectiva en la *Teogonía* (poema didáctico-teológico), probablemente anterior a *Erga*. Pues el esquema de la *Teogonía* es el de la manifestación de *Kháos*, como absoluta realidad fundante (junto con *Ge* y *Eros*), y su culminación irreversible en el reino de Zeus, reino de su justicia inviolable.

La vida de los hombres pende en última instancia de tal manifestación, según se inclinen a repetir las instancias prometeicas o titánicas, o según acepten la inspiración de las Musas, presentes en la proferición del poeta.

Las instancias titánicas preanuncian siempre el retorno a un orden perimido, imperfecto, de tendencias catastróficas: ellas resultan siempre vencidas, pues la culminación en el reino luminoso de la justicia es irreversible, ya que en definitiva ese reino traduce la cualidad constitutiva del principio omnifundante *(Kháos)*. Aquí no puede haber pues retorno cíclico, pues el reino de Zeus es inviolable y para siempre.

La inspiración de las Musas a su vez supone actualizar en cada generación humana, en cada estirpe, en cada hombre, la lúcida entrega a la justicia de Zeus, y el abandono de las tensiones titánicas y tifónicas.

Según este esquema, la historia humana es el campo en que se reproducen los conflictos ancestrales, abolidos al nivel teo-cosmogónico, pero vigentes en el carácter equívoco de la natura humana: la historia podrá ser culminación o fase regresiva, según un ritmo que trama el destino de los humanos. Aquí no podemos hablar de esquema cíclico, ya que no es válido para el trasfondo mítico-teológico del gran poema doctrinal de Hesíodo.

Conviene apuntar, como conclusión inevitable de este planteo, que según los textos hesiódicos percibiríamos dentro del mundo griego una suerte de lucha entre dos representaciones de la historia humana:

1) Una imagen *cíclica*, expresada cabalmente en el mito de las edades, que impregnará vastos despliegues de la mente griega, y que coincide con la imagen cíclica de la *physis* primordial. Podemos hablar pues de una inserción de la historia en la *physis*, lo que parece haber sido una característica notable de la antigüedad helénica.

2) Una imagen sustitutiva (patente en los laspos de Uranos, Kronos y Zeus; o en la consolidación de su reinado olím-

pico según la *Teogonía*), imagen que sugiere la presencia irreversible de una novedad, y por tanto de un progreso. Esta imagen no está entronada sin embargo en la ruta del helenismo, aunque debemos ser cautos en afirmaciones absolutas. Esta imagen sustitutiva no corresponde sin embargo a un proceso evolutivo, sino a un principio de manifestación que gobierna la armonía del todo. En este sentido conviene adelantarse a distinguir la imagen hesiódica de la *Teogonía,* de todas las representaciones evolucionistas generadas por el racionalismo moderno post-barroco que serían en realidad formulaciones contrapuestas a las del orbe griego.

Podemos advertir la importancia de esta distinción, aduciendo un ejemplo notable de Platón. En efecto, en el *Político,* Platón ha utilizado el mito de las edades según el ritmo de katábasis histórica. En otras palabras, el mito representa el ineluctable giro de degradación que aparta las generaciones humanas de su modelo divino, y las hunde en el abismo de la desemejanza. Pero en las *Leyes* –como sabemos obra de la vejez– Platón reconsidera el asunto, ya no en el marco de la totalidad de las generaciones de cada edad, sino en la capacidad del *Nous,* de sustraerse a la involución y conformarse al contexto del modelo divino. Tal es el caso del verdadero legislador que ordena la ciudad por su conformidad con aquella instancia divina, y sustrae la ciudad a la corrupción o involución histórica (descripta como dijimos en el *Político*). En el diálogo juvenil tendríamos una prolongación de *Los Trabajos y los Días;* en las *Leyes* en cambio, una reelaboración en la línea teocosmogónica de Hesíodo.

El ejemplo de Platón muestra con suficiente claridad las complejas motivaciones del pensamiento griego, en el nivel estrictamente mítico, y en el caso del pensamiento especulativo sistemático. Un segundo ejemplo, tomado de otro pen-

sador, nos permitirá completar ese esbozo del panorama griego. Se trata de Heráclito, y su frag. 52 que traducido literalmente dice: *"El tiempo es un niño, un niño que juega con dados; el reino de un niño"*.

No pretendo aquí hacer el análisis exhaustivo del fragmento que sería menester reubicar en un esquema general del pensamiento heraclítico. Solamente procuro inducir algunas notas características, que nos darían una concepción del tiempo histórico concreto (αἰών), sin semejanza con las representaciones míticas de Hesíodo ni con la reconstrucción especulativa de Platón. Heráclito presenta pues una tercera vertiente de la meditación helénica, que torna más problemático un intento de insumirlo todo en el contexto cíclico. Y sin embargo, estamos frente a un pensador para quien el ritmo fuego-cosmos es la estructura connatural de la *physis.*

En la imagen del niño que juega hay una representación diáfana de la absoluta irracionalidad de la historia. Y sin embargo en el sistema del Efesio no puede αἰών estar al margen de la relación logos-fuego. Y tal relación es para Heráclito la suprema racionalidad, patente para nosotros en el logos contemplativo. 'Αιών no es pues ni un orden cíclico (a la manera de Thales). ni un orden regresivo o progresivo. La historia comporta un elemento estético-lúdico, de inicial actitud promotora (como en todo juego).

En el fragmento aducido el predicado niño está connotado por dos términos activos: παίζων y πεσσεύων. El primero, etimológicamente ligado a παῖς, indica el despliegue de la natura de niño, es decir, jugar; en cuanto a πεσσεύων torna todavía más intrincada y sugerente la imagen, según que interpretemos que se trata de un juego como el "chaquete" o las "damas" (que sigue ciertas leyes), o según nos inclinemos a traducirlo por "juego de dados". La cosa no es tan

clara como sugieren algunos traductores. ¿En qué esquema colocaríamos esta concepción heraclítica –tan compleja y tan bella– del tiempo histórico concreto?

No estaría fuera de lugar confrontar el fragmento 52 con el pasaje famoso del libro de los *Proverbios*, capítulo VIII, v. 31, pasaje de tantas resonancias en la mística cultual de la Iglesia, en el tema teológico de la *Sophía* divina, etc.[1]. *Cum eo eram* –dice el texto– *cuncta componens: et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum; et deliciae meae, esse cum filiis hominum.* (A nivel del vocabulario hebraico-helenístico, se debe estudiar la significación de *euphraino*, y su sustitución en el Nuevo Testamento por *khará* Cf. Kittel, *s.v.*). Estas son palabras de la Sabiduría, cuyo himno exultante se despliega en el capítulo VIII. Ella es también la delectación de un juego, cuyo gozo inexpresable se traduce en el αἰών humano (según dirían los griegos clásicos).

La concepción de lo histórico como un juego (en que está entrañada la *physis* o el fuego heraclítico, o en que está comprometida la *Sophía* divina según el texto sapiencial) esa concepción es pues de una hondura sobrecogedora, extraña a la posible sistematización de una razón abstrayente; pues la exposición mítica de Heráclito, al forjar la imagen del αἰών niño corresponde a una intuición del absoluto fondo divino de la existencia, en cuyo marco se da la historia. Aquí no interesa pues el proceso –ya sea de progreso, regreso, o sustitución; aquí no interesa el vínculo entre el *nous* y la idea, por

[1] *Yo estaba con él, disponiendo todas las cosas; y me gozaba todos los días, jugando sin cesar en su presencia, jugando en la redondez de la tierra; y mis gozos, estar con los hijos de los hombres.* (Trad. Crampon). El vocabulario hebraico, helenístico y latino comportan matices de indudable significación. Pero aquí nos interesa principalmente la connotación de "juego".

encima del retorno inexorable al océano de la desemejanza. En el Efesio se proclama simplemente la absoluta raíz artístico-lúdica de la entera realidad.

En fin para hacer más complejo este cuadro del pensamiento griego podemos aducir un famoso pasaje del *Timeo* platónico. Se trata del parágrafo 37 que dice literalmente así: *Ahora bien cuando el padre, después de haberlo engendrado, comprendió que este cosmos se movía y vivía, imagen nacida de los dioses eternos, se regocijó y en su gozo reflexionó en los medios de hacerlo más semejante aun a su modelo. Y como este modelo resulta ser un viviente eterno, procuró según su poder en tornar igualmente eterno a este todo. Ahora bien, es la physis del viviente modelo la que resulta eterna, y era absolutamente imposible adaptar enteramente esto al cosmos engendrado. Entendió entonces hacer una cierta imitación móvil de la eternidad, y al organizar la entera dimensión del cielo ha hecho de la eternidad inmóvil y una esta imagen eterna que se desplaza según número, ésto que nosotros llamamos tiempo* [......] *el cual imita la eternidad y se despliega en un círculo según número* (37 d-e/38 a).

Después de haber explicado la organización del cosmos y la relación de éste con el alma del mundo, intenta Platón ubicar el tiempo en esta cosmología. Sin entrar a discriminar las complicadas cuestiones en éste y otros pasajes del *Timeo*, interesa subrayar que sin apartarse de una concepción cíclica, parece sugerirse una categoría perfeccionante y culminante, que no coincidiría con la noción de katábasis. Pues la función del tiempo sería adaptar lo más posible el cosmos engendrado al viviente eterno e inengendrado.

Es cierto que Platón no se refiere al tiempo histórico, sino al tiempo cósmico; pero el paso de una categoría a la otra es un tránsito abierto en la meditación originaria. Ten-

dríamos pues una imagen cíclica, que no representa ni el mito de las edades, ni el esquema de la *physis* stoikhética, sino un vínculo trascendente entre las realidades visibles y las realidades invisibles: aquéllas se acercan a éstas según el *déroulement* del tiempo cósmico, que se torna pues un ámbito *theophánico* o *ideophánico*. La historia en un cierto sentido debe inscribirse en tal categoría, si es que el filósofo no la considera un mero evento sin consistencia ni fundamento.

Los ejemplos de Hesíodo, Heráclito y Platón ilustran con suficiente nitidez la compleja meditación helénica, sea al nivel del pensamiento mítico, sea al nivel de un sistema especulativo. De tales perspectivas y conflictos vivió seguramente toda la antigüedad griega hasta su extinción, o hasta su articulación con el mundo latino, o greco-cristiano. Sea en el mito, sea en la filosofía, predomina en el pensamiento griego una solución cósmica, que insume el tiempo humano en el número absoluto de la *physis*, o en la manifestación incambiable de una justicia teo-cosmogónica.

Las complejas tendencias del helenismo post-platónico y post-aristotélico se insumieron como sabemos en el caudal del estoicismo, de donde partirán muchos escritores latinos. Probablemente en el marco del pensamiento estoico se origina una renovación del sentido histórico de la antigüedad, que coincide por otro lado con las nuevas energías promotoras del mundo romano. En su contexto precisamente se diseñaría el primer esbozo de historia universal, signado por una meditación del destino del hombre o del destino de Roma.

Según Löwith (*Meaning in History*, pág. 7/sigs.) tal vez en el historiador griego Polybio, amigo de Escipión el Africano, podríamos inducir un sentido de la historia, que pone el acento en la misión universal de Roma: ésta resulta el foco de convergencia de un historia humana, liberada de los ine-

luctables ciclos de la *physis*, aunque dependiente de un "hado" o "destino" connatural a todas las obras del hombre.

Cicerón por otro lado, en varios textos importantes, y singularmente en su tratado *De re publica*, resume con gran nitidez la situación espiritual del último estoicismo. Una doble línea temática anuda el texto ciceroniano con el problema del sentido de la historia. Por una parte, una concepción de la misión del hombre en la tierra, que se expresa con el verbo latino *tueor* (administrar, proteger, estimular). El destino del hombre, dentro de la cosmología figurada en el diálogo, comporta una significación por encima de la *physis*. Por otra parte, en el conjunto del globo terráqueo, emerge la misión de Roma, de su *imperium*, como elaborada conciencia de aquella universalidad del destino humano. Roma hace pues ostensible históricamente lo que constituye la singularidad del ser humano y determina por eso mismo un contexto político-cultural que resulta una mayor conciencia de la historia universal.

En la generación siguiente, Virgilio retoma las diversas tensiones del pensamiento antiguo, asumidas probablemente en sus fuentes más significativas, y las transfigura en su personalísimo itinerario espiritual y lírico. Pues el esquema cíclico de las edades se nos presenta en la famosa égloga IV; la ruptura de esa rígida katábasis parece diseñarse en la *Geórgicas*, en las que el trabajo inaugura justamente una nueva dimensión de la *aurea aetas*, interrumpiendo así la degradación de esta edad de hierro; en tanto que la misión universal de Roma sería uno de los motivos promotores de la *Eneida*, donde volvemos a encontrar como en Cicerón la convergencia entre un esquema cíclico cósmico palingenésico y un único y absoluto contexto en torno al destino de la urbe imperial.

En Polybio, Cicerón y Virgilio encontraríamos pues o una prolongación del sentido cíclico helénico, o un principio de

historia universal, al margen de la *physis;* esa historia tendría su meta en Roma, de cuya actividad conquistadora y civilizadora dependería en última instancia el ritmo de la historia humana. Ese ritmo se definiría por un tránsito del estado salvaje y mostrenco a una comunidad política, expresión cabal del destino humano: *tueri globum, quae dicitur terra.* La historia se define aquí no por los ciclos de un retorno sin fisuras, sino por la humanización de la *physis* misma, por lo menos la que corresponde a la natura sublunar, según el *Somnium Scipionis.*

Es evidente que en la antigüedad heleno-romana se discierne una constante interpretativa: la recurrencia cósmico-humana, que impone respecto de la historia un punto de vista absolutamente propio de la antigüedad, un sesgo que la separa nítidamente de la modernidad. Pues si hay algo inasimilable para el sentido moderno de la historia, ello es justamente el esquema de las edades, fatalmente recurrentes en el ritmo de una solución *stoikhética.*

3

Frente a la concepción cíclica griega, habría que colocar la concepción hebraica del Antiguo Testamento. Para ordenar y ceñir la exposición, en el aspecto que aquí nos interesa, me parece oportuno partir de un texto del *Deuteronomio,* en el que Von Rad ve la formulación del primitivo credo hebraico (Gerhard von Rad, *Theologie des A. Testaments,* Band I. Kaiser Velag. München 1957, pág. 127/sgs.). Se trata de un pasaje del capítulo XXVI, 5-9, y dice así: *Et loqueris in conspectu Domini tui: Syrus persequebatur patrem meum, qui descendit in Aegyptum, et ibi peregrinatus est in paucissimo numero: crevitque in gentem magnam ac robustam et infinitae multitudinis. Afflixeruntque nos Aegyptii, et persecuti sunt imponentes opera gravissima; et clamavimus ad Dominum Deum patrum nostrorum: qui exaudivit nos, et respexit humilitatem nostram, et laborem atque angustiam. Et eduxit nos de Aegypto in manu forti, et bracchio extento in ingenti pavore, in signis atque portentis; et introduxit ad locum istum, et tradidit nobis terram lacte et melle manantem*[2].

[2] *Y tú dirás en presencia de tu Señor: Un sirio perseguía a mi padre, que descendió a Egipto, y allí permaneció con muy poca gente; pero creció luego como un poderoso pueblo, de multitud incontable. Los egipcios nos molestaron y persiguieron, y nos impusieron cargas pesadí-*

De aquí podría derivarse, según von Rad, una doble imagen de la historia de Israel: 1º) la racional objetiva, construida según el método histórico; 2º) la confesional, que participa personalmente en los acontecimientos. La primera busca un mínimun de certeza; en cambio la segunda, que puede denominarse imagen *kerygmática*, tiende a una sistematización teológica (pág. 114). Inmediatamente von Rad hace una comparación con el orbe griego (pág. 121-3), sobre la base del libro de Jaeger, *Theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947. Pero ciertamente esta perspectiva no es correcta, si advertimos el panorama trazado con anterioridad.

El núcleo primitivo del credo hebraico contiene pues dos instancias decisivas: hay una intervención divina en el desarrollo de los hechos, y estos hechos se concatenan según un progreso que manifiesta cada vez con mayor profundidad el designio de Dios. Es esto lo que constituye, según von Rad, el punto de partida en la redacción definitiva del Hexateuco, y que otorga a la tradición hebraica su tendencia a subrayar la *Heilsgeschichte* (la historia de la salvación). Pero al mismo tiempo, es el vínculo entre esta *Heilsgeschichte*, en la línea del Antiguo Testamento, y el resto de la humanidad, el que establece la verdadera *Weltgeschichte* (historia universal).

Empero, el punto de partida obliga a retroceder para integrar las etapas que han llevado hasta los *hechos*, enumerados en el credo deuteronómico. De aquí procedería la unificación de la tradición religiosa hebraica, a partir de la

simas; entonces clamamos al Señor, Dios de nuestros padres, quien nos escuchó, y vio nuestra humillación, nuestro trabajo y nuestra angustia. Y nos sacó de Egipto, por medio de una mano poderosa y un brazo extendido, un terror desmesurado, entre signos y prodigios; y nos introdujo en este lugar, y nos entregó una tierra en que corren la leche y la miel. (Trad. Vigouroux. Las diferencias textuales con el original hebraico, que desde luego utiliza von Rad, no interesan aquí).

creación del mundo y del hombre. Al mismo tiempo esa línea se prolongaría a través de los *profetas*, hacia una visión de la nueva alianza entre Dios y los hombres. Esto determinaría pues lo que von Rad llama (pág. 139) *Periodisierung des geschichtlichen Ueberlieferungsmaterial im Endstadium des Hexateuk* (repartición en períodos del material histórico de la tradición, en el estadio final del Hexateuco), o sea, creación, vocación de Abraham, éxodo, etc.

Para nuestro tema interesa subrayar tres momentos que impulsan el *déurolement* de la línea histórica: 1) la *arkhé* o principio que introduce la noción de creación; 2) el núcleo de los hechos históricos que constituyen la *Heilsgeschichte;* 3) el profetismo que proyecta e incluso transforma los caracteres de la alianza precedente y lleva a su máxima tensión el carácter progresivo de la línea histórica. Estos tres elementos son totalmente ajenos a la estructura de la mentalidad griega.

Por último el movimiento interno de la historia (tanto en su categoría de *Heilsgeschichte* como de *Weltgeschichte*) se compone de una relación entre promesa *(Verheissung)* y cumplimiento *(Erfüllung)* que a través de sucesivos momentos, cualitativamente más ricos, manifiesta nuevos caracteres de la alianza o aspectos imprevistos del hombre, y distiende un horizonte mesiánico en la visión profética que anunciaría una nueva intervención salvífica *(Heilshandeln)*: una nueva creación, un nuevo éxodo, una nueva alianza.

No siempre se han advertido con suficiente nitidez ciertas consecuencias derivadas del equilibrio que ya en el antiguo judaísmo veterotestamentario mantuvieron o perdieron estos ingredientes del contexto bíblico. Tomo un solo ejemplo, que veremos reflejado en la interpretación que hace H. Cohen sobre el profetismo. 

W. Eichrodt (*Theologie des A. Testaments,* Teil I *Gott*

und Volk. 5. Aufl. Klotz Verlag. Stuttgart 1957) ha analizado exhaustivamente la noción de alianza *(berit)* y su importancia para la concepción histórica del judaísmo (particularmente página 12-13, donde resume con gran claridad esta cuestión). Todo el primer volumen de su obra parte precisameute de este análisis y progresa desde la interpretación del sentido de la alianza, pasando por el *nombre* y la *esencia* del Dios de la alianza, hasta culminar en los órganos de la alianza (profetas, sacerdotes, reyes).

Ahora bien, en el caso de los profetas sería dable observar según Eichrodt, una reticencia, e incluso un abandono de la noción precedente de alianza abrahámico-mosaica y de sus consecuencias institucionales. La "promesa" parece reiniciarse radicalmente a través del profetismo, que inauguraría un nuevo vínculo con el pueblo y establecería una nueva dinámica de la historia. Es esto lo que destaca H. Cohen (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl. Melzer Verlag. Köln. 1959) en un texto fundamental que nos muestra precisamente de qué manera puede haberse transferido aquel antiguo contenido del profetismo al nivel de la mente moderna, caracterizada como sabemos por su fe en la historia. Dice así el párrafo de Cohen: *Der Geschichtsbegriff ist eine Schöpfung des Prophetismus* [...] *Was der griechische Intellektualismus, nicht hervorbringen konnte, das ist ihm gelungen. Historie ist im griechischen Bewusstsein gleichbedeutend mit Wissen schlechthin. So ist und bleibt den Griechen die Geschichte lediglich auf die Vergangenheit gerichtet. Der Prophet dagegen ist der Seher, nicht der Gelehrte* [....] *Ihr Sehertum hat den Begriff der Geschichte erzeugt, als des Sein der Zukunft* (p. 305). Y más adelante: *Die schöpferische Kraft des religiösen Geistes, der religiösen Vernunft hat im Messianismus diese die Gegenwart und Vergan-*

genheit überfliegende Uebersinnlichkeit der Zukunft, als einer neuen Wirklichkeit der Zukunft sichergestellt (p. 341)[3].

El profetismo, desvinculado de la *arkhé* y de la *alianza*, pierde el control del desenvolvimiento *(déroulement)* y genera el progresismo al nivel de la mente moderna. Exactamente como en el caso del catolicismo, la pérdida del sentido del "misterio" genera el social-cristianismo, que es una forma de su secularización. Posiblemente la convergencia de estas dos líneas, una derivada del judaísmo (como quiere Cohen) y otra derivada del cristianismo (católico y protestante), que subraya aspectos intramundanos y desacralizados, han conducido a esta densidad de la conciencia histórica en el mundo contemporáneo.

Una segunda perspectiva de la cuestión se abre por dos motivos bíblicos importantes: el concepto de creación (aplicado a la entera realidad extra-divina) y la antropología de la imagen y la semejanza (que referida al ser del hombre se traslada forzosamente también a toda la historia y a todo el cosmos). Mientras la noción de alianza y el profetismo constituyen motivos de una experiencia histórica compleja, la noción de creación y la antropología de la imagen divina en el hombre serían motivos teológicos, que integraron la totalidad de una historia divino-humana, cuyo ritmo, generado en un principio absoluto, se compone de dos constantes: una inter-

[3] *El concepto de historia es una creación del profetismo... Lo que el intelectualismo griego no podía formular, lo consiguió el profetismo. Historia resulta para la conciencia griega de la misma significación que saber, sin más. Para los griegos la historia se presenta indefectiblemente orientada hacia el pasado. El profeta en cambio es el vidente, no el sabio... Su carácter visionario ha forjado el concepto de la historia, en tanto que el ser del futuro. La fuerza creadora del espíritu religioso, de la concepción religiosa ha establecido con certeza en el mesianismo este carácter trascendental del futuro, por encima del pasado y del presente, como una nueva realidad del futuro.*

vención o gesto divino (siempre operativamente posible por el hecho inicial de la creación, gesto divino que lo contiene todo); y una realización de la "semejanza" en vista al fin de la historia. Una y otra constante quiebran pues la clausura cíclica, pues en una y otra toda novedad es incoativa respecto de la gran novedad ulterior, cada vez más revelante y significativa.

Esto explica que la secularización del judaísmo y su influencia en la cultura post-renacentista, haya generado una conciencia histórica donde el profetismo se trueca en progresismo, y donde la dialéctica de la imagen y la semejanza cobra los caracteres del evolucionismo e historicismo contemporáneo. El mejor análisis de este proceso está en el libro de H. Cohen, ya citado.

De todas maneras podemos sacar ya algunas conclusiones provisorias, de la doble representación helénica y hebraica, que en definitiva permiten enmarcar la conciencia histórica del hombre contemporáneo.

Destaquemos en primer lugar que frente al esquema cíclico griego, el Antiguo Testamento configura un decurso histórico rectilíneo, que tiene un principio *(arkhé),* un desenvolvimiento progresivo o despliegue innovante, una transferencia profética que acrecienta el vigor del vínculo entre promesa y cumplimiento. La "historia universal" es "pro-ceso", cuya raíz está en definitiva en la *Heilsgeschichte* hebraica, y cuyo desenvolvimiento supone una meta o *eskhaton,* asunto que requeriría un examen circunstanciado, en cuanto es preciso distinguir entre escatología helénica, hebraica y cristiana, e incluso entre "escatología" y "apocalíptica".

Si el punto de partida en la composición teológico-histórica de la totalidad rectilínea ha sido el que supone von Rad, las etapas que la integran corresponden a sucesivas in-

tervenciones o gestos divinos con sus concurrentes interiorizaciones "proféticas": éstas entreabren siempre el acto revelante de las primeras y las proyectan a lo que Cohen llama el "ser del futuro".

Vistas las cosas en la perspectiva de Cohen podemos suponer que la maduración de ese profetismo (desvinculado de la experiencia religiosa de la "alianza", en cuyo contexto el profeta es un inspirado) es el principio de la historificación del hombre y del cosmos. En el ámbito del judaísmo propiamente dicho ha promovido el género apocalíptico, es decir, el intento de describir el estado definitivo del mundo; en el ámbito de la modernidad a su vez ha generado la utopía de un progreso que pretende trocarse en la absoluta novedad divina en el hombre, y a través de éste en el mundo.

El pensamiento judaico del Antiguo Testamento historifica incluso el cosmos entero, y por ende el conocimiento entero, a diferencia del pensamiento helénico que en sus rasgos fundamentales cosmifica la historia, la insume en ese número perfecto, según el cual advienen y se despliegan las revoluciones perfectas de la eterna armonía del cosmos inviolable. Resulta inherente al pensamiento judaico el despliegue de una infinitud contrastante respecto de la experiencia misma del hombre; en cambio resulta inherente al pensamiento helénico la presencia de una finitud acorde con el vínculo conformador entre el Viviente-modelo (cuya eternidad y beatitud es causa de todas las demás) y el viviente-imitación, cuyo ciclo astronómico expresa precisamente en el orden visible aquella beatitud.

4

Tratemos ahora de resumir partiendo de fuentes inequívocas los rasgos fundamentales del sentido cristiano de la historia, que ha hecho de forzoso intermediario entre la antigüedad, heleno-romana y hebraica, y la modernidad (en los tres estratos sugeridos al comienzo de este trabajo).

La revelación neotestamentaria aporta un nuevo principio, que condiciona la existencia histórica y su nexo con la entera dimensión extra-divina. Solemos llamarlo principio de la transfiguración, que debemos distinguir del principio hebraico de "creación" y "profetismo".

El proceso histórico existe y la totalidad de la línea temporal, desde el principio hasta el fin, abraza en cierto modo para el cristianismo la totalidad de la creatura. Pero hay una nueva relación entre el Cosmos y la eternidad, que sólo puede manifestarse a través de la "transfiguración". Por esto el pensamiento cristiano toma las realidades del Cosmos y de la historia y las proyecta trasladándolas a un nivel celeste que es el de la transfiguración final.

Esta transfiguración no corresponde al profetismo hebraico, ni al substratum judaico, en el sentido propuesto por Cohen; ella se realiza en el nivel del Culto: en el Culto de la Iglesia tendríamos el ámbito en que se articulan historia y

eternidad. La historia no domina como proceso, puesto que es regida por el carácter operativo y teándrico del culto; pero tampoco predomina la *physis* griega, puesto que el culto la abriría, en su mismo contexto cíclico, a la nueva *physis* del teandrismo.

No estamos hablando ahora de la transfiguración escatológica, última, que desde luego debemos considerar, sino de la que operativamente está dentro de la historia, actuando incluso en las realidades cósmicas y en las obras del hombre. En una palabra, hablamos del carácter *Teúrgico* que es inherente al sentido del misterio cristiano, el cual tiene su centro mismo no en la doctrina, no en la revelación, no en la profecía, sino en el culto.

El cristianismo no es por eso totalmente helénico, en cuanto que no cosmifica; pero tampoco es judaico en cuanto que no historifica. El cristianismo trasciende esas dos situaciones espirituales, aunque asume de ellas lo que cuadra al principio novísimo de la transfiguración.

Ahora bien, la ruptura del fundamento cultual y mistagógico del cristianismo, ha ocasionado un desequilibrio interno, sobre todo en este último siglo. Hay una tendencia a *judaizar*, es decir, a subrayar ilícitamente aquella disyunción entre el Creador y la Creatura, entre la alianza y el profetismo, que en el caso cristiano se traduce por una disyunción entre culto e historia. El pensamiento cristiano elimina entonces el orden de la transfiguración y se queda con algunos elementos del Antiguo Testamento. Volvemos a caer en la historia como proceso, tal como se advierte en muchas tendencias novísimas de la teología.

Además el cristianismo reconstruye a un nuevo nivel la Historia Universal, dentro de la historia misma. Para advertir la significación de esta nueva relación, conviene confrontarla

con las conclusiones anteriores. El esquema griego es cíclico y es cósmico; el judaico es rectilíneo, en el sentido de un proceso que se cumple según instancias que anticipa la visión del profetismo. En cambio la revelación cristiana concibe la historia a partir de un centro absoluto, único, incambiable, irrepetible. Tal centro es el advenimiento de Cristo y la persona de Cristo, que es por una parte la Transfiguración y por otra parte la plenitud eterno-temporal de la manifestación divina. A este centro se anuda la historia universal (como categoría del existir humano) y el cosmos entero, como categoría de una *physis*, partícipe también de la revelación. Es ésto lo que expresa enfáticamente aquel texto de San Pablo (I. Cor. III. 22): *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* (Todas las cosas son de vosotros, vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios). Y es el misterio de esta religación que no podría ocurrir sin la historia humana, el que según la I *Petri* (I. 12) los ángeles mismos desean contemplar.

Para la noción neotestamentaria pues donde la absoluta novedad es Cristo, la historia en su raíz más profunda no es proceso sustitutivo, sino manifestación completiva. Es la manifestación de los hijos de Dios: pero la filiación divina implica el regreso de toda la creatura a la intimidad divina por la mediación del hombre. La historia no es pues progreso, sino regreso. Este regreso tiene tres niveles: el nivel de la transfiguración cultual; el nivel de la transfiguración escatológica; el nivel de una última manifestación en el seno mismo de la beatitud, cuyos rasgos se nos escapan. La manifestación completiva define pues en sentido cristiano la estructura de la historia universal.

El carácter de centro histórico –subrayado por Cullmann en su libro *Christ et le temps*– propio del Nuevo Testamento establece de una vez para siempre la Historia Universal. Ella

es ahora una realidad que incorpora el pasado, el presente y el futuro. Este último cesa de tener la significación judía y no puede ser interpretado ya como quiere Cohen, pues ello significaría no la construcción de la historia (en el sentido escatológico), sino su disolución (en el sentido apocalyptico).

Al profetismo judaico, de tendencias apocalypticas, debe oponerse el tradicionalismo cristiano, que supone siempre regreso a la Fuente, que estando en la historia, no es mera historia. Este tradicionalismo resulta pues una exigencia íntima de la estructura religiosa del Nuevo Testamento, pues el centro de la Historia Universal está en el pasado; el futuro comporta la manifestación y la transfiguración escatológica, que ya no es historia, y que está además incoativamente en el culto, rigiendo la historia.

La historia universal, desde el punto de vista cristiano, tiene su centro en el pasado, y aquí está su absoluta disparidad y antítesis con la noción judaica, que pone su acento en el futuro (en "el ser del futuro", intrahistórico, como dice Cohen). El pensamiento judaico está proyectado al futuro; para el cristianismo en cambio la plenitud histórica *se dio ya*, según un principio teándrico que engloba presente, pasado y futuro en los diversos niveles escatológicos ya puntualizados. El llamado "cristianismo progresista" es pues el efecto de una distorsión del verdadero contexto de la revelación neotestamentaria, en la medida en que el cristianismo se judaiza y adopta nuevamente las tensiones historificantes del profetismo judaico.

Tenemos pues por lo menos tres concepciones fundamentales: helénica, judaica, cristiana. El esquema cíclico cosmifica la historia, y la religa sin fisura al ámbito del ser y al movimiento indefectible y armonioso, que hace la beatitud del cosmos. El esquema rectilíneo historifica el cosmos, en

cuanto la historia como proceso progresivo es el último estadio de una dinámica universal. La historia resulta así radicada en una dialéctica, que es en definitiva la expresión cabal de la existencia divina. La concepción cristiana en cambio por encima de aquellas dos comporta dos elementos fundamentales que la definen con caracteres de absoluta novedad: la historia es universal en cuanto toda manifestación cósmica, histórica o angélica resulta anudada al centro, que *realiza* plenamente y *comunica* plenamente el misterio del teandrismo. En este sistema de *participación*, el principio condicionante de la totalidad es la transfiguración, que ni cosmifica ni historifica, sino que asume y manifiesta. De esta manera el ciclo de la *physis* resulta un caso particular de la manifestación extra-divina, signada por un grado de participación que fue el motivo promotor de la inteligencia griega. En cuanto al decurso o *déroulement* del proceso, significa a su vez, otro ritmo de participación, una instancia abierta en el acto de comunicación con el centro teándrico de la Historia Universal. En otras palabras, el proceso no define la participación que está radicada en el más profundo nivel óntico de la deidad.

La historia resulta entonces connotada por el proceso (y por otros caracteres connaturales), pero no constituida por él, en su interioridad y significación más absoluta. Aquí encontramos quizá una de las razones profundas de la convergencia de helenismo y cristianismo: pues el primero interiorizó el ser desde el mito y el cosmos; el segundo condicionó en la fijación del ser histórico la totalidad de la manifestación extra-divina. Helenismo y Cristianismo convergían así a nivel de la instancia del ser.

Estas puntualizaciones permiten comprender la situación última de la mente europea a partir del siglo XVIII, contrastada precisamente con las significaciones anteriormente puntua-

lizadas. La conciencia histórica moderna es en parte resultado de una disolución, en parte efecto de una secularización, y en parte finalmente el retorno a antiguas concepciones, presentadas en contextos doctrinales reelaborados con los más diversos materiales y las más diversas tendencias. Debemos subrayar sin embargo que la contraposición, interrelación o disgregación de las antiguas configuraciones religiosas ha sido uno de los motivos fundamentales del nuevo sentido histórico que se impone desde el siglo xv hasta el presente. En la disgregación y en la reconstitución han intervenido factores muy complejos, aunque los más decisivos derivan siempre de un transfondo religioso especulativo en que están implicados los contextos espirituales de helenismo, cristianismo, judaísmo. Por ello el panorama trazado hasta aquí, por sucinto que parezca, permite sin embargo reubicar con mayor claridad las grandes líneas del sentido histórico contemporáneo y advertir que en esta segunda mitad del siglo xx pareciera despertarse un reflujo contrapuesto al creciente flujo de la historificación, observado desde el Renacimiento. La ventaja pues del método comparativo entre helenismo, judaísmo y cristianismo radica en discernir la historia de principios espirituales, que parecen indefectible y perennes, y cuyas contexturas tal vez absolutamente incomunicables plantean en el decurso concreto de la vida histórica un sinuoso ritmo de exclusiones, luchas, repliegues o emersiones, patentes con mayor nitidez en el campo histórico universal de los últimos siglos.

5

De la convergencia entre helenismo y cristianismo vivieron los siglos medievales, retemplados por el acceso del fervor mítico de los pueblos germánicos. La experiencia histórica recobraba así antiguos aledaños de la estirpe indoeuropea y se regía por el orden sacro de la vida cultual. Acción mítica heleno-germánica y acción sacra del culto cristiano impusieron su vigencia y su equilibrio como si se produjera un remanso de las energías condicionantes de la vida histórica. Esta coherencia relegó al máximo la instancia dialéctico-progresiva del judaísmo, y por eso la mente medieval radica aun en la experiencia histórica en las instancias del ser fundante. No interesa ahora determinar con precisión cuánto y cómo duró tal armonía, sino más bien advertir un despuntar del desequilibrio y disyunción de esos contrafuertes espirituales, como se ve tempranamente quizá en la obra de Joaquín da Fiore, que implica la reaparición de un profetismo dialéctico de profundas resonancias en la Europa posterior. Ese profetismo colma las tensiones religiosos-especulativas que preceden y siguen a la Reforma (siglo XIV-XVI), como lo demuestra el importante libro de Norman Cohn, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich (Revolutionârer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen)*.

Francke Verlag, Bern. 1961. Los textos, las fuentes y los datos que aduce la obra son nítidos y realmente curiosos.

El historicismo del siglo XVIII y las corrientes hegeliano-marxistas de los siglos XIX y XX resultan pues en algunos aspectos consecuencias de aquellas profundas transformaciones post-medievales. La historificación es no solamente la proyección de un profetismo mesiánico de caracteres religiosos, sino una constante absoluta que desplaza la dimensión del ser helénico, cambia el sentido de la transfiguración cristiana, e impregna la dirección del conocer y el obrar, como instancias fácticas que prueban la verdad de tal profetismo. La ruptura del antiguo equilibrio y su orgánica convergencia espiritual se traduce pues en el predominio del principio judaico, que establece en el signo de la alianza la dialéctica de la "promesa" y el "cumplimiento". La historificación cobra pues paulatinamente los rasgos de una judaización, que termina por invadir incluso el ámbito de la teología neotestamentaria y la concepción de la Iglesia.

Subyace por otra parte en estas considerables transformaciones una nueva antropología o un nuevo humanismo. Pues el centro histórico-cósmico pasa a ser el hombre, como expresión de un absoluto condicionante, condicionado a su vez por una natura que es esencialmente proceso y progreso. La transferencia al marxismo de todas estas aportaciones y la afluencia de éste en múltiples contextos de la última modernidad es algo que se comprende fácilmente.

Quizá sería conveniente ceñir esta cuestión a partir de algún texto significativo. El más importante sería desde luego el *Manifiesto Comunista* de Marx, aunque no el único ni el más denso. Recordemos en primer lugar, el sustancioso comentario de K. Löwith (*op. cit.*, pág. 38). Después de explicarnos el autor qué sentido tiene el acceso del proletariado,

dentro de la filosofía marxista de la historia, subraya que el *Manifiesto Comunista* debe ser considerado como el núcleo de tal filosofía. "Esta filosofía del proletariado como la de un pueblo elegido, se encuentra expuesta en el *Manifiesto Comunista* que es científicamente relevante en su contenido particular, escatológico en su marco y profético en su actitud". Desde el punto de vista científico, es importante señalar que el fundamento de toda la doctrina marxista es un concepto de "materia", elaborado por el positivismo del siglo pasado, desvinculado de la tradición greco-medieval y sin atingencia tampoco con las formulaciones físicas del atomismo moderno. Pues Marx y sus sucesores –sobre todo Lenín– encontraron en la concepción positivista la posibilidad de establecer una instancia o estrato promotor y subsistente que se desenvolvía con una fuerza interna propia y a la que los teóricos hegelianos-materialistas connotaron con los atributos divinos. Aquella instancia pues, se trocó en la antigua aseidad divina y recibió por ende los atributos propios de Dios, según la especulación teológica y filosófica. Como dice Feuerbach, desapareció Dios –lo sustantivo– y quedaron los atributos: eternidad, infinitud, etc., pero referidos a la materia. Por eso Lenín cuidó de distinguir entre concepto científico y concepto filosófico de materia; el concepto filosófico es para Lenín la configuración fáctica de la materia; el concepto científico se refiere en cambio a su estructura físico-matemática, que en cierto modo viene a cuestionar el proceso del razonamiento en el "materialismo dialéctico" (Cf. S. I. Vavilov, *Lenín y los problemas filosóficos de la física moderna.* Ed. Pueblos Unidos. Montevideo 1956. En particular, pág. 23/sgs.). La historia es pues, función de esta aseidad divina de la materia, en el sentido de Feuerbach y de Lenín. El *Manifiesto Comunista* corres-

ponde pues a un estadio de la ciencia occidental, que coaliga sus conclusiones y las religa en una interpretación de la historia.

Löwith señala luego el aspecto escatológico, que corresponde al carácter del progreso humano como una manifestación de aquellos atributos divinos: es ésta una escatología terrestre, cuya transfiguración es el término de la lucha de clases y la fundación de la edad religiosa universal del proletariado.

En fin, la actitud profética reproduce al nivel de la historia contemporánea el mesianismo judaico y por tanto un recurso a sus caracteres de visión y realización, enmarcadas esta vez no en la experiencia de la alianza o de la promesa, sino en la experiencia de la historia misma que ha abierto a la conciencia las verdaderas perspectivas de su autorealización intramundana.

¿Qué significa todo este contexto espiritual enfrentado con el pasado que elaboró las formulaciones del sentido histórico? La confrontación resulta ilustrativa, como ejemplo incontrovertible de las inferencias sugeridas en los parágrafos anteriores. Pues el "materialismo marxista", con sus diversos matices y reorientaciones, aunque pretende derivar del antiguo materialismo helénico, se contrapone a él en la medida en que el "fenómeno histórico" insume a la *physis*. Sabemos que Marx partió en su decurso intelectual de una tesis sobre el materialismo de Demócrito; pero este reclamo es en realidad respaldo "científico" para su ateísmo. El materialismo griego es una demitización de la *physis* cósmica, pero no nace de una negación radical de la divinidad. Convendría llamarlo "materialismo positivo", frente al de los racionalistas de los siglos XVII-XIX, que es un resultado del ateísmo (es decir, demitización de la historia). (Cf. C. Fa-

bro, *Introduzione all'ateismo moderno.* Editrice Studium. Roma, 1964).

La escatología terrestre del marxismo es un residuo de la secularización y judaización del cristianismo post-renacentista; y su profetismo mesiánico es al nivel del siglo XIX la reaparición del "ser del futuro", lo más contrapuesto al inviolable fundamento del ser (en la perspectiva helénica de Parménides, o en la perspectiva teándrica del Nuevo Testamento). Desde el punto de vista filosófico pues marxismo es judaísmo, como puede inducirse también del esquema de Cohen.

Un segundo texto de Marx, aducido por Löwith, pertenece a un ensayo de 1856, donde se transparenta la temática judaica del "hombre nuevo", entendida precisamente como anticipación profética y realización escatológica intramundana. Dice así ese texto: *Hay un hecho que caracteriza al siglo diez y nueve, y que no puede ser negado por nadie. Por un lado, los poderes industriales y científicos se han desarrollado de un modo inimaginable en otro período de la historia; por otro lado, hay síntomas de desintegración que sobrepasan las crisis del último período del Imperio Romano. En nuestro tiempo todo parece colmado de semejante contraste: la máquina está dotada con el maravilloso poder de reducir el trabajo y de hacerlo más aprovechable; y sin embargo, vemos que produce hambre y superproducción; los poderes emancipados, por un extraño juego del destino, se transforman en fuente de privación, el hombre deviene amo de la naturaleza, pero el hombre resulta esclavo del hombre, el resultado de todas nuestras invenciones y progresos parece ser que los poderes materiales se ven investidos de un poder espiritual en tanto que la vida humana se degrada en una fuerza material.*

Este antagonismo entre la industria y la ciencia moderna por un lado, y la miseria y la corrupción moderna por otro, este antagonismo entre las fuerzas de la producción y las condiciones sociales de nuestra época es un antagonismo tangible. Algunos desearían retroceder en orden a las modernas capacidades para evitar consecuentemente tales conflictos. Ahora bien, deben imaginar los tales que tal progreso en el orden de la producción no se puede alcanzar sino por una degradación de la vida social y política; en cambio nosotros (los marxistas) reconocemos en ese antagonismo la sabiduría del espíritu que trata de sobreponerse, reconocemos que la nueva forma de producción social, para alcanzar una vida justa, precisa sólo de un hombre nuevo" (Citado por Löwith, pág. 36).

Este texto colmado de significaciones subraya, sin embargo, el carácter ineluctable del proceso, y aunque su base ideológica sea Hegel, según advierte Löwith, nos interesa en este momento como indicio de una restauración del profetismo. Todo lo que precede a este hombre nuevo es su prehistoria; todo lo que le sigue es la distención de la videncia, que muestra el reinado de la "estirpe elegida" (es decir, el proletariado). El vínculo entre "historia salvífica" e "historia universal" es instituido por la "lucha de clases", y la dialéctica entre "promesa" y "cumplimiento", por la edificación de la sociedad marxista.

En la noción marxista de "historia universal" es eliminada lógicamente la transfiguración, aunque el lenguaje de Marx tenga ciertas resonancias cristianas. Pues la expresión "hombre nuevo" pareciera sacada del Nuevo Testamento. Esta confrontación ilustra sobre los motivos implícitos en la reflexión de Marx: pues su materialismo pretende recobrar como dijimos el antiguo planteo helénico (sobre la base de

una noción moderna de materia); ya hemos dicho que es cuestionable esta filiación especulativa, si nos atenemos al vínculo entre materialismo y ateísmo (Cf. el importante libro de G. Cottier, *L'Athéisme du Jeune Marx. Ses origines hegeliennes*. Paris. Vrin. 1959. En particular pág. 265/sgs.).

El "hombre nuevo" de la transfiguración escatológica, propia del Nuevo Testamento procede ahora de los antagonismos descriptos sucintamente por Marx; y el advenimiento de la "historificación" absoluta es ahora el "ser del futuro", desplegado en la visión de este *Seher* (vidente), cuya *Verheissung* (promesa) tiene su *Erfüllung* (cumplimiento) en la instauración de una sociedad sin clases. Del contexto de la somera confrontación surge nítidamente la impronta judaica de este sentido marxista de la historia, cuya fuerza consiste en insumir el ser helénico en la fuerza del proceso antagónico, y la transfiguración cristiana en una nueva apocalíptica judaica, investida del carácter utópico de un estado definitivo y perfecto.

Naturalmente esta extrema secularización de las antiguas connotaciones teológicas y esta racionalización del hombre insumido en una concepción dinámica de la *physis* encuentra importantes y vastos antecedentes en el pensamiento occidental, tal como puede verse en el libro de C. Fabro, *Introduzione all'ateismo* moderno, ya citado.

Resulta interesante aportar un texto de Augusto Comte, que con mayor claridad visionaria nos describe la meta ulterior de movimiento ascensional del progreso. Pertenece a su *Catecismo de Religión Positiva* (citado por Toynbee, IV, 311): *Todas las ideas positivas se resumen en la noción de un ser infinito y eterno: la humanidad. En torno a este gran ser real, primer motor de toda existencia individual y colectiva, nuestros sentimientos, como nuestros pensamientos y*

nuestros actos, se concentran con un impulso espontáneo; la creciente lucha de la humanidad por lo que necesita para la subsistencia, ofrece al corazón lo mismo que a la inteligencia un objeto de contemplación, mejor que la omnipotencia forzosamente caprichosa de su predecesora teológica.

La humanidad sustituye finalmente a Dios, sin por ello olvidar la momentánea utilidad de éste. Y entonces adoramos a la humanidad, no como al antiguo Dios, para reverenciarlo, sino para servirla mejor, mejorándonos a nosotros mismos".

Al término del proceso histórico, señalado, como sabemos, por los estadios comtianos, hallamos la autodivinización de la *humanitas*, asunto que con otro vocabulario, otra temática y otro clima espiritual, corresponde también al pensamiento marxista.

La disyunción o la desarmonía iniciada en los siglos XV y XVI, nacida de una ruptura interna de la cristiandad, puso en movimiento las inferencias espirituales de cada fragmento. Aquella ruptura significó el relegamiento de lo que pertenece sustancialmente a la revelación del Nuevo Testamento: el sentido del "Misterio Cristiano", sin lo cual no hay sentido de la historia que pueda ser *cristiano*. Perdió pues atingencia con el principio de la transfiguración al nivel del culto; relegó la actitud hímnica de interiorización de la *physis* y la historia en los símbolos, y cortó sus nexos con una proferición doctrinal, nacida de aquella doble experiencia. Inevitablemente reaparecieron, con creciente virulencia, los elementos judaicos. Por ello no sólo el marxismo es el nuevo profetismo en la historia universal, sino que el cristianismo del último siglo –y con mayor rigor el del presente– se ha trocado en simple aledaño del judaísmo. Por ese aledaño regresa la historia contemporánea al esquema develante del Antiguo Testamento.

Muchos advirtieron en el siglo XIX —y advierten también en estos años densos de acontecimientos— el significado místico, teológico y metafísico de estas posiciones especulativas y críticas, que se han trocado en fuerzas operantes, en institucionalizaciones opresoras, en conflictos dirigidos o aprovechados por una conducción planetaria. Entre esos espíritus clarividentes, tocados por un profetismo que recupera de una cierta manera la vigencia de la escatología cristiana, debemos contar a V. Soloviev y al gran escritor D. Dostoyevski. Queremos subrayar aquí algunos aspectos de su representación, que se hace más nítida a partir de 1864.

En la novela de Dostoyevski están planteados todos los problemas de una escatología terrestre, de un humanismo que diviniza la dialéctica, de una transformación del sentido del bien y del mal, como una nueva etapa y un nuevo rumbo en la historia. Por lo general, la crítica literaria ha presentado esa novela en la medida de una indagación de ciertos estratos psíquicos, que permitirían abandonar las antiguas configuraciones del hombre y presentarlo en la totalidad de su estructura contradictoria. Sin embargo, esta temática carecería de su extraordinaria significación si no se abriera a la visión de una historia humana, que replantea con caracteres extremos las más intrincadas cuestiones teológicas: la significación de los antiguos dioses o del antiguo Dios, su revelación en Cristo y en la Iglesia, la instauración de un ritmo innovante en que se unen lo preternatural y lo humano, el tema de una ciencia que cainiza y dirige por allí un ritmo de clausura histórica, etcétera. En una palabra, Dostoyevski habría creado una "novela teológica", que manifestaría en su relato y en su acción las instancias de este "sentido de la historia", absolutamente intramundano, tal como la antigua épica manifestó el sentido mítico-heroico. Por esto mismo,

en los símbolos dostoyevskianos, en su lenguaje totalizador de las profundidades históricas están asumidas con mayor certeza y nitidez las tensiones, que podemos describir abstractamente y que se nos escapan a veces en su organicidad viviente.

La existencia pues, de tal novela sería el mejor testimonio, en la segunda mitad del siglo XIX, de aquella disgregación descripta en páginas anteriores, de aquel giro fundamental en el modo de concebir los vínculos divino-humanos. Una doble escatología se representa con cambiante claridad en el despliegue de los cuadros, personajes y acciones: la que hemos llamado manifestación completiva teándrica, y cuyos orígenes teológicos y místicos remontan a los Padres griegos. Luego, una escatología divinizante intrahistórica, cuyos orígenes podrían fijarse en el idealismo alemán, con sus vastas consecuencias espirituales, desde Fichte, Schelling y Hegel hasta sus epígonos ulteriores, ya en plena maduración del nuevo profetismo intramundano. La novela de Dostoyevski está consagrada en realidad a representar los caracteres dinámicos de ese profetismo, que parece brotar de profundidades abismales, ya sea de la psiquis humana, ya sea de los trasfondos preternaturales, completamente relegados por esta historificación.

¿Cómo se describiría pues la situación presente? El conflicto de los principios espirituales tiende a causar un retorno a las premsias absolutas, extremadas en sentido positivo o negativo, por el contraste violento de la disgregación. Y en este aspecto, el sentido histórico del mundo contemporáneo está muy lejos de constituir un estrato firme, como lo pretende una ingenua confianza en los caracteres del conocimiento histórico. Este se encuentra abierto forzosamente a una nueva experiencia apocalíptica, tanto más fuerte, cuanto

más vastos sean los sistemas interpretativos de la naturaleza histórica del hombre, tal como puede advertirse en los casos de Spengler y Toynbee. Podría abrirse en este caso un reflujo helénico, o heleno-cristiano, que recomponga un equilibrio entre existencia y proceso. Sin embargo, esta problemática salida no puede concretarse, al parecer, sin la expresión de una catástrofe, cuyos resultados espirituales coincidan justamente con una recuperación del ser en la historia, o con el designio de intuir en los símbolos ancestrales el espacio sacro de la transfiguración.

Se terminó de imprimir
en casa de
don Domingo E. Taladriz,
San Juan 3875, Buenos Aires,
el 24 de noviembre de. 1971,
festividad de San Juan de la Cruz,
en cuya mística Trinitaria
y en cuya abismación
en la Cruz de
Cristo,
están vencidas todas
las potencias preternaturales.

LAUS DEO